50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 36 7 SEPTEMBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. Commission Biblique. — Décision du 1er juillet 1933 rejetant une fausse interprétation du *Ps.* xv, 10-11, et de *Math.* xvi, 26 et *Luc,* ix, 25.

II. Publications scripturaires. — 1° HISTOIRE ANCIENNE : P. Jean, *Larsa ;* — Contenau et Chapot, *L'Art antique ;* — Dhorme, *Langues et écritures sémitiques ;* — P. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ ;* — Dom H. Duesberg, *Le roi Hérode et autres essais ;* — A. Vincent, *Le Judaïsme.*

2° GÉOGRAPHIE ET ARCHÉOLOGIE BIBLIQUES : Dalman, *Les Itinéraires de Jésus ;* — P. Abel, *Syrie-Palestine,* des « Guides Bleus » ; — P. Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles.*

3° ANCIEN TESTAMENT : Feldmann, *Geschichte der Offenbarung des A. T. ;* — Chaine, *Introduction à la lecture des Prophètes ;* — Galdos, *Commentarius in librum Tobit.*

4° NOUVEAU TESTAMENT : Cristiani, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur ;* — Henri Perroy, *Récits évangéliques ;* — Baumes, *Histoire populaire de Jésus de Nazareth ;* — *Les Grands Jours de la Rédemption ;* — Aman, *La prière à l'école du Christ ;* — Braun, *Où en est le problème de Jésus ?* — D. Buzy, *Les Paraboles ;* — Goossens, *Les Origines de l'Eucharistie ;* — Ed. Dujardin, *Grandeur et décadence de la critique.*

5° MANUELS D'ECRITURE SAINTE : Lusseau et Collomb, Verdunoy, Camerlynck, Höpfl, Simon-Prado.

III. Principaux articles de Revues et de Dictionnaires parus en 1932 sur des questions bibliques.

I. — Une décision de la Commission Biblique

Le 1er juillet dernier, la Commission Biblique a, par ordre du Saint-Père, réprouvé une fausse interprétation du psaume xv, 10-11, de Matthieu xvi, 26, et de Luc ix, 25. Cette fausse interprétation avait été donnée par Don Giuseppe Ricciotti, des Chanoines Réguliers de Latran, dans son livre *Biblia e non Biblia* (Brescia, Morcelliana, 1932).

Aux pages 156-158, il expliquait le Ps. xv, 10-11, du simple désir qu'avait le Psalmiste, se trouvant exposé à un grave danger, de ne pas mourir ; il ne faisait pas la moindre allusion à la résurrection de Notre-Seigneur et à l'utilisation de ce texte comme texte prophétique visant la résurrection de Jésus par S. Pierre (Act., ii, 24-33) et par S. Paul (Act., xiii, 35-37).

Aux pages 104-106, le même auteur avait traité l'interprétation courante de Mt., xvi, 26 et de Lc., ix, 25, de simple « *accommodation* ».

Don Ricciotti jouit en Italie d'une assez grande notoriété. Son livre y est estimé, la traduction en plusieurs langues étrangères en avait même été sollicitée. Il convenait donc de ne pas laisser s'accréditer deux interprétations erronées. C'est pourquoi la C. B. a décidé :

ART. I. — Est-il permis à un catholique, étant donnée surtout l'interprétation authentique des Princes des Apôtres (Act. ii, 24-33 ; xiii, 35-37), d'interpréter ces paroles du Psaume xv, 10-11 : *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ,* comme si l'auteur sacré n'avait pas parlé de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ ? — RÉPONSE : *Non* [1].

Le Ps. xv est de David (cf. décision de la C. B. du 1er mai 1910, art. V : *Enchirid. biblic.*, n. 344). S. Pierre l'attribue clairement au Roi-prophète (Act., ii, 25) dans son discours du jour de la Pentecôte, et S. Paul également quand il annonce, le jour de sabbat, Jésus ressuscité dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Act., xiii, 35). L'un et l'autre appliquent à Notre-Seigneur les versets 10 et 11 en les considérant comme textes rigoureusement prophétiques. Le raisonnement de S. Pierre est des plus catégoriques : « Comme il (David) était prophète et qu'il savait que Dieu lui avait promis avec serment de faire asseoir sur son trône un fils de son sang, *c'est la résurrection du Christ qu'il a vue d'avance,* en disant que son âme ne serait pas laissée dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption. » (Act., ii, 30, 31). Celui de S. Paul ne l'est pas moins. Basant toute son argumentation sur l'idée de corruption (Act., xiii, 35-37) que supposait la traduction des LXX (διαφθοράν) et qu'a retenue notre Vulgate, il s'écriait : « David a dit : *Votre Saint ne verra pas la corruption.* Ce Saint n'est donc pas David, qui a déjà vu la corruption, mais Jésus, que Dieu a ressuscité et qui, lui, n'a pas vu la corruption. » (Act., xiii, 35-37).

L'explication des Apôtres est l'explication littérale du Psaume, surtout d'après le grec et la Vulgate, et l'application qui en est faite à Jésus est la seule possible. Celui qui parle s'attend à ressusciter aussitôt ou peu après sa mort, puisque, d'après le texte hébreu, il ne verra pas le fossé, ou, d'après les LXX et la Vulgate, la corruption : bien plus, il vivra dès lors indéfiniment auprès de Dieu dans des conditions de bonheur sans mélange et de félicité sans ombre :

> **Tu me feras connaître le chemin de la vie,**
> **Rassasiement de joie en union avec ta face,**
> **Délices à ta droite pour l'éternité.**

L'auteur inspiré du livre des Actes nous rapporte donc aux chap. ii et xiii une interprétation d'un texte de l'Ancien Testament que la C. B. qualifie à bon droit *d'authentique.* C'est dire que

[1] « I. Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum (Act., ii, 24-33 ; xiii, 35-37), verba Psalmi xv, 10-11 : *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanc-*

désormais nul ne devra donner un autre sens aux versets 10 et 11 du Ps. xv. Ce sens d'ailleurs leur a été attribué généralement par les Pères et les Commentateurs, et Théodore de Mopsueste fut censuré au 5e Concile œcuménique pour avoir prétendu que la prophétie du psalmiste s'appliquait au peuple d'Israël et non au Christ [1].

* *

Art. II. — Peut-on soutenir que les paroles de Jésus-Christ qu'on lit dans S. Matthieu, xvi, 26 : *Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ? aut quam dabit homo commutationem pro anima sua ?* et également dans S. Luc, ix, 25 : *Quid enim proficit homo si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat ?* ne concernent pas, au sens littéral, le salut éternel de l'âme, mais seulement la vie temporelle de l'homme, nonobstant la teneur des paroles elles-mêmes et leur contexte, ainsi que l'unanime interprétation catholique ? — Réponse : *Non* [2].

Ici la C. B. n'a pas à recourir à une interprétation authentique donnée par les Apôtres : pour condamner l'interprétation erronée, elle invoque le sens littéral du texte, son contexte et l'interprétation unanime de ces passages par les Pères et les Commentateurs.

Les textes visés de Matthieu et de Luc font partie de l'enseignement de Jésus sur la nécessité du renoncement pour se sauver. Pour lire dans ces textes le sens qu'y a lu Don Ricciotti, en se séparant de l'interprétation unanime de ses devanciers, il faut les isoler de leur contexte ; et pour leur donner l'interprétation littérale qu'il leur a donnée, il faut faire énoncer par Notre-Seigneur une constatation banale, à savoir, que l'homme qui a gagné l'univers ne peut en jouir s'il vient à perdre la vie. Le divin Maître ne parlait pas pour ne rien dire et cette seule considération aurait dû suffire pour montrer qu'on faisait fausse route.

Au contraire, qu'on replace dans son contexte le verset 26 de Matthieu, et la leçon se dégage tout aussitôt, car le verset 25 : « *Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera,* » donne clairement à entendre qu'il y a deux vies : une vie spirituelle et une vie physique. On gagne cette vie spirituelle en perdant la vie physique ; et on perd cette vie spirituelle en voulant sauver à tout prix sa vie physique. Par conséquent, l'hypothèse faite au verset 26 de gagner le monde au risque de perdre sa vie, « de perdre son âme, » ne peut s'entendre que de la vie spirituelle. Si celle-ci vient à être perdue, tout est perdu ; rien ne peut être donné en échange. Et dès lors qu'on a perdu « son âme, » sa vie spirituelle, en gagnant le monde entier, c'est qu'on l'a gagné d'une manière illicite. Ce passage de S. Matthieu indique donc la condition essentielle pour sauvegarder la vie de l'âme : ne rien faire qui soit défendu, et, pour obtenir plus sûrement ce résultat, se faire le disciple de Jésus, entrer dans la voie du renoncement et le suivre (xvi, 24). Evidemment la vie spirituelle qu'il faut sauvegarder au prix même de la vie physique évoque ici tout naturellement à la pensée la vie actuelle comparée à la vie future.

Le sens de S. Luc ix, 25 n'est pas moins précisé par le verset 26. La particule γάρ établit en effet entre les deux propositions une étroite relation : « Car quiconque aura rougi de moi ou de mes paroles, le Fils de l'homme rougira de lui lorsqu'il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges. » Il ne servira donc de rien à quelqu'un de conquérir le monde, s'il l'a conquis en rougissant de Jésus et de ses enseignements. Celui-là sera perdu, celui-là sera condamné ; et c'est bien de son salut éternel qu'il s'agit, puisqu'au jour du jugement le Fils de l'homme témoignera qu'il n'a rien de commun avec lui.

tum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ, sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini Nostri Jesu Christi ?

Resp. Negative. »

[1] Labbe, *Sacrosancta Concilia,* V, p. 442. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste,* p. 319.

[2] « II Utrum asserere liceat verba Jesu Christi quæ leguntur apud S. Matthæum, xvi, 26 : *Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua ?* et pariter ea quæ habentur apud S. Lucam, ix, 25 : *Quid enim proficit homo si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat ?* sensu litterali non respicere æternam salutem animæ, sed solam vitam temporalem hominis, non obstantibus ipsorum verborum tenore eorumque contextu, necnon unanimi interpretatione catholica ?

Resp. Negative. »

II. — Publications scripturaires

1° Histoire ancienne

1\. — Le P. Charles F. Jean a publié des textes cunéiformes relatifs à Larsa datant des années 2187 à 1901 av. J.-C. [1]. Ces textes, au nombre de 128, sont des contrats du Musée du Louvre. La traduction est accompagnée de listes des noms, d'index alphabétique, de concordances, d'une étude sur la graphie, les expressions et les formules surtout elle est précédée d'une vue d'ensemble sur ce que nous savons, par ces contrats, du royaume de Larsa, de sa vie politique, sociale et religieuse au temps de son indépendance et après son annexion au royaume babylonien. C'est évidemment avant tout par ce côté que cette publication peut intéresser les Biblistes, car rien de ce qui leur fera connaître la Babylonie aux environs de l'an 2000, c'est-à-dire à l'époque d'Abraham et de son contemporain Hammourapi, ne doit les laisser indifférents.

Le site de Larsa (auj. *Senkereh)* fut visité, sondé et décrit par W. K. Loftus vers le milieu du siècle dernier ; il se trouve à l'extrémité de la partie désertique située entre l'Euphrate et le Satt-el-Qar, et il se présente de nos jours sous l'aspect d'un plateau circulaire de 7 kilom. environ de circonférence, qui s'élève graduellement, du niveau de la plaine jusqu'à un point culminant de 23 m., visible de Warka et de l'Euphrate. C'est là que fut le siège de l'empire qui domina autrefois la Babylonie après la chute de la dynastie sumérienne d'Ur jusqu'au moment où Hammourapi (1924-1813) s'en empara, la 30e année de son règne.

On a l'impression que les habitants de Larsa et des environs vécurent d'abord des jours heureux. Babylone n'avait alors aucune importance et on pouvait s'adonner librement aux travaux pacifi-

[1] *Larsa d'après les textes cunéiformes* ; Paris, Geuthner, 1931 ; 1 vol. in-8 de xx-290 p., 100 f.

ques : creuser ou curer des canaux, construire et orner des temples. Mais les plaines fertiles et les riches villes suméro-akkadiennes constituaient une proie trop alléchante ; les Elamites, puis les Babyloniens finirent par s'en emparer, et le sort politique de Larsa demeure définitivement lié, à partir de 1894 av. J.-C., à celui de Babylone.

On peut, grâce aux contrats, se faire une idée assez concrète de la vie en ces temps reculés.

L'agriculture et l'élevage étaient en grand honneur ; mais la culture présentait en Mésopotamie des difficultés très particulières. On ne pouvait pas, comme en Egypte, laisser aux fleuves le soin d'arroser les terres : les crues des deux fleuves étaient trop subites et d'un débit trop variable ; elles avaient, en outre, l'inconvénient de se produire de mars à mai, donc à une époque où elles ne pouvaient que nuire à la végétation, à moins d'être parfaitement réglées. Il fallait donc, par des canaux bien entretenus, assurer l'irrigation du sol. C'était un des principaux soucis de l'administration royale de les faire creuser ou curer, et le principal titre, en ce temps-là, d'un monarque à la reconnaissance de son peuple, c'était d'avoir approfondi le Tigre, relié Larsa à la mer ou, par de nouveaux canaux, converti le territoire en terre de culture.

Bien irriguée, la terre était facile à travailler et elle produisait de l'orge en abondance ; on s'en servait comme monnaie pour payer les fonctionnaires et les travailleurs de toute catégorie, aussi bien les moissonneurs que les bateliers et les musiciens. Le bétail, petit (porcs, moutons, brebis, agneaux, boucs et chèvres) ou gros (bœufs, vaches, génisses, veaux et ânes), constituait pour les gens de Larsa un important revenu.

Le grain était à la base de l'alimentation courante, avec des légumes, des fruits et des dattes, mais aussi du porc, de la volaille et des poissons. L'huile servait aux ménagères pour la cuisine, aux médecins pour leurs drogues ou frictions, aux prêtres pour le culte, aux devins pour les rites magiques, et à tout le monde sans doute pour l'éclairage. Comme boissons fermentées on connaissait la bière et le vin.

A Larsa on ne pratiquait guère que le petit commerce ; on achetait et on vendait sur place. Des contrats nous parlent pourtant de caravanes commerciales qui allaient quérir au loin ce qu'on ne trouvait pas dans le pays : les métaux, or, argent et cuivre, les pierres précieuses, le bois de cèdre. Il y avait même déjà des sociétés commerciales qui faisaient des appels de capitaux. Les barques et les chars étaient les moyens de transport.

Le roi avait à son service, pour le représenter auprès du peuple, rendre la justice, administrer le territoire et le défendre, toute une armée de fonctionnaires qui vivaient aux dépens du domaine royal.

En dehors des travailleurs des champs et des commerçants, les professions les plus variées étaient alors exercées. Les contrats mentionnent des boulangers, des maçons, des forgerons, des cordonniers, des tisseurs, des tailleurs, des pêcheurs, des brasseurs, des bouchers, des barbiers, des joailliers, des orfèvres et même des portiers et des cabaretiers !

Les esclaves étaient achetés ou loués comme un vil bétail, en tenant compte de l'âge, du sexe et de la constitution physique du sujet ; quelquefois ils étaient simplement prêtés à charge pour celui qui s'en servait de pourvoir à leur entretien. L'emprunteur devait fournir une caution pour le cas où l'esclave s'évaderait ; de même aussi le propriétaire qui louait son esclave, pour le cas où celui-ci refuserait de travailler.

Dieux et déesses étaient nombreux ; parmi eux émergeaient le soleil (Samas, Babbar à Larsa) et la lune (Sin ou Nannar). Les rois leur construisirent ou leur restaurèrent des temples, mirent à leur service tout un personnel, ne leur ménagèrent ni oblations, ni sacrifices : huile, bois précieux, fruits, animaux et même victimes humaines, esclaves des deux sexes. Les rois de Larsa et leurs sujets attendaient des dieux, pour prix de leur dévotion, un règne long et des années d'abondance.

Les temples des dieux, sortes de personnes morales, touchaient des revenus, possédaient des esclaves, du bétail, des champs, des vergers, de l'argent. Le temple du Soleil à Larsa, principal sanctuaire du royaume, était une espèce de banque qui prêtait soit en argent, soit en nature, céréales ou bétail.

Les tribunaux étaient situés près du temple ou dans ses dépendances, car c'était devant le dieu et sur ses emblèmes que les parties ou les témoins devaient prêter serment ; mais les prêtres étaient alors dessaisis de l'administration de la justice. Le roi lui-même, plus souvent d'autres fonctionnaires spécialement désignés, tranchaient les différends. Hammourapi confia l'autorité judiciaire à cinq dépositaires : le gouverneur de la ville, le maire chargé de l'ordre de la ville, l'assemblée des notables, les juges du district, les juges de Babylone.

La mainmise d'Hammourapi sur Larsa et son territoire eut pour résultat de rendre la législation suméro-akkadienne plus douce et plus humaine.

Ainsi donc, à la fin du troisième millénaire av. J.-C., la société nous apparaît en Basse Mésopotamie comme étant parfaitement organisée. Un droit, coutumier ou écrit, antérieur à celui de Hammourapi et ressemblant fort à celui d'Ur, préside à tous les actes de la vie familiale et sociale. La famille est solidement constituée : mariage, répudiation, partages, adoptions d'enfants surtout de basse extraction sont des actes qu'il faut accomplir devant témoins, et dont la minute est dressée et authentiquée avec soin par l'apposition des sceaux des témoins. Les esclaves sont sous la sauvegarde du droit public. Ils peuvent obtenir leur liberté par libre achat, par affranchissement ou par donation à la divinité. L'agriculture est à la base de la vie économique ; mais une grande partie du sol sinon la plus grande, appartient au roi ou aux dieux. Les affaires se traitent devant témoins ; un acte est dressé et copié sur tablettes d'argile avec indication du serment fait au nom des dieux principaux de la ville et au nom du roi, et mention des témoins, du mois et de l'année. La pièce authentique est entourée d'une enveloppe d'argile sur laquelle, tandis qu'elle est encore molle, on répète l'acte afin qu'on puisse, éventuellement, le relire sans endommager l'original.

2. — L'*Ami* signalait en 1930, p. 450-451, le *Manuel d'archéologie orientale* de G. Contenau. Il nous plaît d'attirer aujourd'hui l'attention de nos lecteurs sur le volume consacré à l'Art antique [1] dans la grande Histoire universelle des arts que publie, sous la direction de Louis Réau, la librairie Armand Colin.

Cet ouvrage tient le milieu entre les manuels élémentaires et les grands ouvrages ou les monographies dispersées. Il vise à présenter l'évolution de l'art antique dans toutes ses manifestations : architecture, sculpture, peinture, gravure, etc., depuis les origines jusqu'à la fin de l'empire romain, en Mésopotamie, Egypte, Phénicie, Palestine, Grèce et Italie. C'est dire combien il est susceptible d'intéresser les Biblistes, les historiens de l'antiquité, les humanistes. Il les intéressera même d'autant plus que M. G. Contenau ne s'est pas contenté de décrire ; en un puissant parallèle, il a fait ressortir les points communs et les différences des diverses manifestations artistiques de l'Egypte ancienne ou de l'Asie occidentale et, après une étude sur l'art préhellénique et sur l'art égéen, il a retracé tout au long l'évolution de l'art grec, son expansion, son influence, pour finir par une description de l'art sous Auguste, sous Trajan, sous les Antonins et les Sévères.

Le volume imprimé sur beau papier, d'une exécution typographique irréprochable, abondamment illustré, constitue par son index et ses tables un précieux instrument de travail et contient une mine de renseignements. Nous ne saurions trop en recommander l'acquisition aux professeurs et aux conférenciers d'art de nos Séminaires, Petits et Grands.

3. — La plaquette de P. Dhorme, *Langues et Ecritures sémitiques* [2], devait être le chapitre d'introduction d'un ouvrage intitulé : *L'hébreu au cours des âges*. L'auteur, et il faut l'en remercier, a pensé que cet inventaire un peu sommaire des langues sémitiques serait utile aux étudiants pour les orienter et leur permettre, en leur fournissant de précieuses indications bibliographiques, de s'initier aux idiomes et dialectes qui leur paraîtraient les plus dignes d'intérêt. Et il l'a publié sans attendre, comme une sorte d'introduction à une collection nouvelle d'Etudes sémitiques dont il prenait la direction à la librairie Geuthner.

Les langues sémitiques, nul ne l'ignore, se répartissent en trois groupes ou familles d'après l'aire géographique occupée par leurs représentants : la famille orientale, la famille nord-occidentale et la famille sud-occidentale.

La famille *orientale* est représentée par l'accadien ou assyro-babylonien, dont l'écriture primitivement idéographique empruntée aux Sumériens, les premiers occupants de la Chaldée, s'adapta facilement à une langue sémitique mêlant les valeurs idéographiques et syllabiques. La littérature assyro-babylonienne est extrêmement variée et abondante. Les tablettes cappadociennes de la seconde moitié du troisième millénaire av. J.-C., les inscriptions dites élamites-sémitiques, les archives des Hittites à Boghaz-Keui, la correspondance d'El-Amarna, les documents juridiques de la ville de Nouzi nous font aussi connaître, sous une physionomie babylonienne, tout autant de dialectes de l'accadien.

La famille *nord-occidentale* a pour représentants principaux : l'araméen, le phénicien, le cananéen et l'hébreu ; la famille *sud-occidentale,* l'arabe et l'éthiopien.

Deux de ces langues, l'accadien et l'araméen, ont été de véritables langues internationales. C'est l'alphabet qui assura le triomphe des familles de l'ouest sur celles de l'est, et seules les langues sud-occidentales sont encore aujourd'hui langues vivantes. On assiste, il est vrai, à l'heure actuelle, en Palestine, à une tentative de résurrection de l'hébreu ; journaux, revues, livres se publient dans cette langue, mais rien ne permet encore de dire si cette tentative aboutira.

4. — Comme il fait bon de voir avec quelle modestie un savant aussi distingué que le R. P. Lagrange présente au public son volume sur *Le Judaïsme avant J.-C.* [1] *!* A l'en croire, ce serait un ouvrage incomplet, contenant quelques aperçus, quelques traits sur le Judaïsme, susceptible d'intéresser le grand public, mais où l'homme d'étude n'aurait rien à apprendre. Quelle erreur ! En compagnie d'un guide expérimenté l'on apprend toujours quelque chose, et si ce livre ne peut pas remplacer la *Geschichte* de Schürer, il peut, sur bien des points, la corriger et il fournit en tous cas aux savants de langue française une étude, faite par un catholique, qui leur manquait.

Sans doute, ce n'est pas une histoire complète du judaïsme que nous offre le P. Lagrange ; quatorze pages seulement sont consacrées au peuple juif avant la captivité de Babylone ; des Juifs hors de Judée il n'est pas fait mention, à l'exception de ceux d'Egypte dont l'histoire est mieux connue. C'est surtout du Judaïsme palestinien qu'il s'agit, en vue de faire connaître l'état religieux des Juifs au temps de Jésus-Christ. Dans ce but, l'auteur s'est efforcé d'écrire assez d'histoire pour faire comprendre le développement des doctrines, car un historien digne de ce nom ne perd jamais de vue que les faits ne doivent pas être isolés des doctrines, afin d'expliquer, s'il se peut, comment ils les ont transformées par influence directe ou par réaction et comment les doctrines ont donné parfois aux faits un cours différent.

[1] **L'Art Antique** : *Orient, Grèce, Rome,* par G. Contenau et V. Chapot. Un vol. in-4° de 432 p., 314 illustrations, broché 60 f. ; Paris, Armand Colin.

[2] Un vol. in-8 de 73 p., 25 f. ; Paris, Geuthner, 1930.

[1] **Le Judaïsme avant Jésus-Christ,** par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs ; un vol. gr. in-8° de XXVII-624 p., 100 f. ; Paris, Gabalda, 1931.

Les productions de notre Ecole biblique et archéologique française que nous allons signaler, en partie, au cours de ce Bulletin vont s'y trouver, disséminées, en raison de la matière traitée; elles seront néanmoins nombreuses et, comme toujours, dignes de retenir l'attention, qu'il s'agisse de grands ouvrages comme *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* de Dom Festugière, de rééditions de commentaires sur *l'Apocalypse* et *S. Marc,* ou qu'il s'agisse de petits commentaires sur l'Apocalypse et S. Luc, ou d'ouvrages courants comme le Guide *Syrie Palestine* où la partie « Palestine » a été si heureusement confiée au P. Abel.

On voit par là quelle est l'activité scientifique et le rayonnement exercé par notre Ecole biblique de Jérusalem. Comme il serait à souhaiter que les disciples se pressent plus nombreux autour de tels Maîtres, soit qu'ils y fussent envoyés par leurs diocèses, soit qu'ils y allassent d'eux-mêmes !

Un préambule examine les sources auxquelles on peut recourir pour écrire l'histoire du Judaïsme. A côté des écrits inspirés de l'A. T., il faut placer les œuvres de Josèphe et les écrits rabbiniques. Au premier on peut faire confiance; des autres il convient de se défier. Toutefois, des maximes de rabbins, même postérieures au Ier siècle, peuvent exprimer la pensée religieuse ancienne du Judaïsme, surtout quand leur teneur s'accorde avec celle des Apocryphes.

L'ouvrage lui-même se divise en quatre parties, d'étendue assez inégale : — Ire partie, Les données antécédentes : fondation du Judaïsme et religion hellénistique, p. 1-46; — IIe partie, Les faits et les doctrines, p. 47-266; — IIIe partie, La situation du Judaïsme en Judée avant Jésus Christ, p. 267-479; — IVe partie, Le Judaïsme en Egypte, p. 480 586. Cette dernière partie contient deux appendices, l'un sur le temple de Léontopolis, p. 490-493, l'autre sur les Thérapeutes, p. 581-586.

Le chap. Ier est une vue d'ensemble sur le peuple juif et son Dieu avant et pendant la captivité de Babylone et au retour de la captivité (p. 1-34). Guidés par Ezéchiel et par les oracles de cet Isaïe « *qui paraissait sortir de la tombe* » (p. 20), les Juifs prirent alors conscience de la supériorité de leur monothéisme, et les meilleurs d'entre eux se trouvèrent prêts, quand sonna l'heure de Dieu, à retourner à Jérusalem pour y fonder le Judaïsme au milieu de difficultés sans cesse renouvelées. A l'encontre de ce qu'a affirmé M. Touzard (*Revue bibliq.* 1915, p. 133), ce Judaïsme n'était pas une Eglise dans l'Etat; c'était, selon le P. Lagrange, « un petit état religieux dans un grand état monarchique » (p. 33). En dépit de ses divisions parfois acharnées, le Judaïsme conservait un caractère étroitement national et une unité foncière, et c'est ce qui lui permit, surtout en raison de la brutale intervention d'Antiochus Epiphane, qui révéla subitement le danger, de triompher de l'hellénisme.

Dans la seconde partie de son livre, le P. Lagrange atteint l'un de ses principaux objectifs : rattacher aux grandes phases politiques de l'histoire les principales productions doctrinales du Judaïsme. Les différents chapitres exposent alternativement les diverses périodes de l'histoire juive depuis Antiochus IV Epiphane jusqu'à l'avènement des Procurateurs et les écrits qui virent alors le jour, excellente méthode pour mieux se rendre compte de l'influence réciproque des faits sur les doctrines et pour mieux comprendre les doctrines elles-mêmes en reconstituant la mentalité dans laquelle elles furent élaborées.

Au chapitre sur Antiochus IV et les Macchabées succède celui sur l'avènement du règne de Dieu d'après le prophète Daniel. Le P. Lagrange laisse de côté toute discussion critique sur les origines et les destinées de ce livre, qu'il a considéré naguère comme la première des Apocalypses. Il le prend comme un tout. Ignoré jusqu'au moment de la crise syrienne, Daniel éclate comme une lumière très vive, analogue à celle que projetaient les Prophètes; mais cette lumière éclaire des objets nouveaux, de sorte qu'il constitue vraiment une révélation nouvelle, montrant sous un nouvel aspect le règne de Dieu et celui qui en sera le chef (p. 63).

Les autres écrits antérieurs au Christ durant cette période sont presque tous des apocalypses, et il suffit d'avoir lu l'article si documenté et si fouillé du P. Frey dans le *Supplément au Dict. de la Bible* (t. I, col. 354-460), pour voir combien il est difficile parfois d'expliquer ces écrits mystérieux et conséquemment de les dater. Le P. Lagrange assigne à l'époque des premiers Asmonéens : *Hénoch*, I-XXXVI, vers 170; XCIII, 1-10 et XCI, 12-17, vers 152; LXXXIII-XC à l'époque de Judas Macchabée; les Jubilés vers 123 et aussi la partie juive des *Testaments des douze Patriarches.* Les *Psaumes de Salomon* sont évidemment des années qui suivirent l'intervention de Pompée (64 av. J.-C.); l'*Assomption de Moïse* et le *Livre des Paraboles d'Hénoch* furent écrits quand la Judée fut annexée à l'Empire.

La Troisième Partie étudie la situation du Judaïsme en Judée immédiatement avant Jésus-Christ; c'est certainement celle qui intéressera le plus la généralité des lecteurs, puisqu'elle les préparera à mieux connaître le milieu évangélique. Le P. Lagrange parle tour à tour des sectes : pharisiens et scribes, sadducéens et esséniens, des synagogues et des écoles, des grands thèmes du Judaïsme et de ses tendances dans ses rapports intimes avec Dieu, des influences étrangères qui purent s'exercer sur lui. Son chapitre sur les Esséniens (p. 307-330) fait quelque peu sortir de l'ombre ces ancêtres du monachisme chrétien, auxquels il attribue la plupart des livres apocryphes : les *Jubilés*, les *Testaments des douze Patriarches*, l'*Assomption de Moïse* et presque tout le livre éthiopien d'*Hénoch*. Si son opinion est exacte, les reclus de la Mer Morte auraient eu sur leurs contemporains, par leurs publications tout au moins, une influence insoupçonnée jusqu'à ce jour.

La dernière partie étudie les Juifs en Egypte, surtout à Eléphantine et au temple de Léontopolis. Les Juifs hellénistes s'efforcèrent de s'assimiler les divers genres littéraires des Grecs, et par le livre de la Sagesse ils réagirent d'une manière discrète, mais ferme, contre la religion gréco-égyptienne. Un chapitre est consacré à la traduction des Livres saints en grec (p. 524-532), un autre à Philon (p. 542-580).

Au terme d'une analyse aussi pénétrante du Judaïsme en Palestine et en Egypte, on était en droit de tirer des conclusions. Voici celles qu'a formulées à son sujet le R. P. Lagrange :

Tendance très nette à éloigner les éléments surnaturels, à les restreindre à des formalités accessibles à la raison;

Résolution bien arrêtée de constituer une nation fidèle à sa religion, mais à une religion faite exprès pour un seul peuple;

Attachement à la Loi par une observance ponctuelle et raffinée, multipliant les occasions d'un service assidu;

Conviction que le Messie serait leur homme, leur docteur et leur capitaine, contraignant les Gentils à s'incliner devant eux et devant lui;

Tels sont les traits principaux du judaïsme nationaliste et formaliste qui a prévalu avant et surtout après Jésus-Christ, prenant mieux conscience de sa propre nature après qu'il l'eut opposée à la conception de Jésus et du christianisme, qui était un perfectionnement de la révélation ancienne, dans

le sens de l'amour de Dieu et de la fraternité de tous les hommes dans cet amour.

Ces conclusions sont sévères, certes, pour le Judaïsme ; mais elles sont amplement justifiées par la comparaison avec le christianisme, qui vint accomplir toute la Loi.

5. — Il convient de rapprocher du *Judaïsme* du P. Lagrange les études de Dom Hilaire Duesberg, O. S. B. [1]. Elles se signalent par une connaissance approfondie des sources et du pays, un rare talent d'exposition, une façon personnelle de rajeunir ou de rendre vivants les personnes et les faits. Auditeurs à Gand, lecteurs de la *Revue Générale* de Bruxelles témoignèrent de tant d'intérêt et de satisfaction que le conférencier se décida à publier ses études en volume.

Le titre qu'il a donné à son livre pourrait faire croire à un groupement plus ou moins hasardé. Il n'en est rien. Les quatre essais intitulés : *La guerre des Machabées, Le roi Hérode, Un cartel vers l'an 30 à Jérusalem, Propagande juive et prédication chrétienne,* apprennent tout ce qu'il faut savoir pour expliquer l'attitude des Juifs vis-à-vis de Jésus et de ses disciples [2].

Dom Duesberg est parfois amené à se montrer sévère pour le peuple juif, qui manqua de sens politique et fut infidèle à l'idéal de ses ancêtres. Il va sans dire qu'il n'éprouve aucune joie de ses fautes et ne songe pas un instant à piétiner des vaincus. C'est à regret qu'il constate cette défection douloureuse, qui fit verser des larmes à Jésus et affligea si péniblement le cœur de Paul.

6. — C'est du judaïsme depuis la destruction de Jérusalem et de son temple que nous entretient M. A. Vincent, maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg [3]. Le sujet à traiter est vaste et difficile, il exige beaucoup d'érudition, d'amples informations, un talent critique affiné pour ne puiser qu'aux meilleures sources et n'accepter que des renseignements vraiment dignes de foi. Disons sans plus tarder que le distingué professeur a fait preuve de toutes ces qualités, et qu'il y a joint cette charité intellectuelle si naturelle chez le prêtre catholique que l'Eglise fait prier le Vendredi Saint « *pro perfidis Judæis.* »

Nos lecteurs verront dans ces pages comment, après la prise de Jérusalem, les Juifs se sont organisés pour vivre de leur vie propre et protéger leur foi en sauvegardant leur nationalité. Ils apprendront comment se sont formés la *Michnah* et les *Talmuds,* jurisprudence qui fit oublier aux Juifs la religion intérieure si large et si intense des Prophètes et des Psaumes. Ils sauront quels dogmes accepte aujourd'hui la foi d'Israël, quelle morale professe le Juif, quel culte il pratique au foyer et à la Synagogue, et ce qu'est devenue pour lui cette espérance messianique qui traversa tout l'Ancien Testament.

On ne trouve dans ces 229 pages qu'un exposé objectif, pas trace de polémique. Le Judaïsme est étudié avec cette sympathie quasi douloureuse qu'éprouvait l'apôtre S. Paul lorsqu'il envisageait son rôle dans le passé et entrevoyait les perspectives consolantes d'un avenir encore bien lointain.

Si parfois M. Vincent souligne quelque désaccord entre la pensée juive et chrétienne, il le fait toujours sans hostilité. C'est contraint par une évidence manifeste qu'il constate ce fait historique indéniable, à savoir, « que le christianisme constitue l'épanouissement normal de la révélation de l'Ancien Testament commun aux deux religions, tandis que le Judaïsme n'en est qu'une déviation nationaliste qui va se minimisant de plus en plus » (p. 10).

2° Géographie et archéologique bibliques

1. — Questionnés par plusieurs de nos lecteurs sur *Les Itinéraires de Jésus* du professeur Gustave Dalman [1], nous leur donnons ici la réponse.

En allemand, le livre de G. Dalman, Directeur de l'Institut archéologique allemand de Jérusalem, est intitulé *Orte und Wege Jesu.* La présente traduction a été faite sur la 3e édition parue en 1924, et, comme M. Dalman lui-même l'a revue et complétée, nous sommes en réalité en présence d'une 4e édition.

Tout le monde reconnaît à M. Dalman une connaissance approfondie du milieu où a vécu Jésus, des langues, du climat, de la flore, des coutumes et de la civilisation de la Palestine. Mais nous sommes impressionné par ce fait que des juges compétents : le P. Vincent pour l'archéologie *(Rev. bibliq.* 1921, p. 638), le P. Abel pour la géographie *(Rev. bibliq.* 1930, p. 603-611), discutent fort sérieusement ses conclusions ou ses indications. C'est dire que nos lecteurs ne doivent pas utiliser, sans les contrôler, toutes les affirmations de l'auteur.

Le chap. 1er est consacré à une étude d'ensemble sur le pays de Jésus ; puis on décrit les différents sites : Bethléem, Nazareth, Cana, Capharnaüm, Jérusalem, etc., où Jésus a résidé, les différentes routes qu'il a suivies par la Samarie ou la Pérée, et de Jéricho à Jérusalem ; enfin, sont étudiés les lieux saints, témoins des derniers jours du Seigneur : le Cénacle, Gethsémani, le palais de Caïphe, le Prétoire et le Golgotha.

Dans sa préface, Dalman rend hommage à la tradition de l'ancienne Eglise indigène de Palestine, qui mérite seule d'être sérieusement considérée « à cause de son rapport non seulement avec la primitive Eglise, mais avant tout, avec la population du pays » (p. 7) ; il se montre plus défiant vis-à-vis des affirmations qui datent des Croisades ou des vues professées au XIIIe siècle par les Franciscains. Défiance injustifiée, car dans la grande majorité des cas les Croisés sont tributaires des Byzantins, et le plus souvent les locali-

[1] **Le Roi Hérode et autres essais ; 1 vol. in-12 de 308 p. avec 2 cartes, 25 f. ; Abbaye de Maredsous, 1932.**

[2] **Le mot *cartel,* qui pourrait intriguer nos lecteurs, vise tout simplement l'alliance éphémère des Sadducéens et des Pharisiens (telle chez nous celle des radicaux et des socialistes au Parlement) pour se débarrasser de Jésus.**

[3] **Le Judaïsme, par A. Vincent *(Bibliothèque catholique des Sciences religieuses)* ; in-12 de 229 p., 12 f. ; Paris, Bloud et Gay, 1932.**

[1] **Les Itinéraires de Jésus, *Topographie des Evangiles,* édition revue et complétée par l'auteur. Traduction française par Jacques Marty, diplômé de l'Ecole des Hautes Etudes, licencié en théologie, avec 46 figures et plans ; 1 vol. in 8 de 520 p., Paris, Payot, 1930.**

sations des Franciscains se relient à celles des premiers siècles par l'intermédiaire des textes et des monuments médiévaux. De cette tradition de l'ancienne Eglise, Dalman se débarrasse d'ailleurs fort prestement quand elle ne cadre pas avec ses hypothèses, comme, par exemple, pour le site de l'ancienne Nazareth (p. 96), de la Transfiguration (p. 271), du jardin de Gethsémani (p. 426).

Ajoutons que Dalman est injuste, en bien des cas, pour la documentation topographique des Evangiles (p. 28). Il a tôt fait de traiter d'inexacts des textes mal compris, et la majorité des commentateurs, quelle que soit leur opinion religieuse, seront étonnés, s'ils ne sont pas de parti pris, de lire sous sa plume cette affirmation tranchante : les auteurs des Evangiles « *ne connaissent pas bien le détail de la topographie et ne la décrivent pas en témoins oculaires.* » Que le texte évangélique ait besoin d'être interprété pour être bien compris, en raison d'une concision souvent très sommaire ou d'une modification des sites dans la suite des âges, soit ; mais n'allons pas incriminer les Evangélistes pour des difficultés qui se posent devant nous et qui proviennent souvent de lectures mal assurées ou d'expressions difficiles à saisir.

Nous en avons assez dit pour que nos lecteurs avertis puissent s'abandonner sans dommage à la lecture de descriptions vraiment captivantes par leur réalisme sur la Palestine (p. 14-18), sur la Galilée (p. 18), la région du Jourdain et le désert (p. 116-138), le lac de Tibériade (p. 164-177) et ses pêches (p. 179-182).

2. — Depuis la guerre mondiale et, en raison de l'action des puissances mandataires (France et Angleterre), les *Guides* de Syrie-Palestine n'étaient plus à jour. Les études archéologiques avaient été poussées avec tant d'activité dans ces contrées depuis une dizaine d'années qu'il ne s'agissait plus de compléments à apporter aux anciennes éditions, mais bien d'une refonte totale. C'est ainsi que la librairie Hachette a refait son ancien *Guide Joanne*, vieux de plus de 50 ans, pour lui donner un tout autre aspect en recourant à une nouvelle formule et il convient de féliciter M. Marcel Monmarché d'avoir saisi rapidement que la composition d'un tel *Guide* par un seul homme était de nos jours une chose impossible. Il a donc divisé le travail, recourant pour chaque pays à des spécialistes qualifiés, et ne se réservant que l'humble tâche de centraliser les mémoires et d'harmoniser la documentation [1] La partie *Palestine* a été rédigée tout entière par le P. Abel ; nous avons là comme une première ébauche de cette Géographie Palestinienne à l'élaboration de laquelle il travaille et qui, espérons-le, paraîtra bientôt. La *Syrie*, plus vaste, moins homogène, a exigé de multiples collaborateurs parmi lesquels il faut citer MM. Contenau, Victor Chapot, le colonel Paul Jacquot, Maurice Pillet, Dunand, Parrot, le P. Mouterde, etc. Comment s'étonner, dans ces conditions, que ce Guide réalise la perfection du genre pour des pays si riches de souvenirs historiques, archéologiques et religieux ? Evidemment, sur la Palestine le P. Abel donne ou ses opinions personnelles ou celles de l'Ecole biblique qu'illustre son enseignement. Nous ne voyons vraiment pas pourquoi on pourrait lui en faire grief. Indiquer les opinions des autres, c'était pour lui se condamner à entamer une discussion historique ou archéologique dont on n'a que faire dans un Guide portatif. Il eût été souhaitable néanmoins que les affirmations fussent parfois moins tranchantes, v. g. p. 577 pour l'emplacement du Prétoire de Pilate. La découverte signalée par le P. Vincent (*Revue biblique* 1933, p. 83-113) remet nettement au premier plan le site de l'Antonia. Il serait plus prudent, quand on a un exemple de ce genre, d'adopter vis-à-vis de ceux qui ne partagent pas votre avis un tout autre ton que celui de la *Rev. biblique* d'avril 1932, p. 324.

3. — Les Bibliothèques et les spécialistes peuvent seuls s'offrir l'ouvrage de tous points si remarquable des PP. Vincent et Abel, *Jérusalem* (2 vol. in-4°, 600 f., Paris, Gabalda). On ne saurait donc trop remercier le P. Léopold Dressaire, A. A., Supérieur de Notre-Dame de France à Jérusalem, d'avoir décrit pour le clergé et les laïques instruits *Jérusalem à travers les siècles* [1]. Nul n'était mieux préparé que lui pour aborder cette tâche. Envoyé par ses supérieurs à Jérusalem dès l'âge de 20 ans, en 1896, il faisait au scolasticat de N.-D. de France ses études de philosophie et de théologie. C'était la belle époque ! Une nombreuse jeunesse suivait alors les conférences des Pères Dominicains de l'Ecole biblique et parcourait le pays en tous sens. Un maître en archéologie, le P. Germer Durand, initiait les jeunes Assomptionnistes aux choses du passé, et sous sa direction ils suivaient pendant les vacances le tracé des vieilles voies romaines à travers la Palestine cisjordane et transjordane, et aussi au delà de la Mer Morte et dans la région de Pétra. Depuis lors, un séjour de 27 ans en Orient, la collaboration active à la rédaction du Guide *La Palestine*, composé sous la direction du T. R. P. Gervais Quénard, maintenant Supérieur général de la Congrégation, avaient admirablement préparé le P. Dressaire à la composition de l'œuvre qu'il vient de nous donner.

Le volume se divise en trois parties. D'abord une histoire de Jérusalem, des Origines, c'est-à-dire de David (1011-971 av. J.-C.), jusqu'à la fin de la domination ottomane en 1917 (p. 3-140). Puis un résumé archéologique (p. 143-275) au cours duquel sont étudiés : l'emplacement de la ville chananéenne et davidique (avec la question de la Géhenne, des fontaines de Gihon et de Rogel, du site de Sion et du Mello), les enceintes successives de Jérusalem, le Temple juif et son esplanade depuis Salomon jusqu'à nos jours, enfin les palais, les canaux et piscines, les tombeaux. La troisième partie, la plus longue (240 pages, p. 279 à 519), est consacrée aux sanctuaires : le Calvaire et le Saint-Sépulcre (site, tradition, travaux d'Hadrien, basiliques successives), le prétoire de Pilate, la Voie douloureuse, le Cénacle, le palais

[1] **Les « *Guides bleus.* » Syrie-Palestine,** in-16 de CXI-677 p., avec 13 cartes simplifiées en vue d'une lecture en route et 55 plans, relié toile, 75 f. ; Paris, Hachette, 1932.

[1] **Jérusalem à travers les siècles.** *Histoire. Archéologie, Sanctuaires.* In 8 de VI-544 p. avec 63 grav. et 2 plans, 30 f. ; Paris, Bonne Presse, 1931.

de Caïphe, Sainte Anne et sa piscine du Paralytique, le Tombeau de la Vierge, le lieu de l'Agonie, la basilique de l'Eleona, l'endroit de l'Ascension, Saint-Etienne, Saint-Jacques-le-Majeur, l'église de la Piscine de Siloé font l'objet d'autant de chapitres. Les souvenirs religieux évoqués par chaque sanctuaire sont d'abord rappelés, puis le problème topographique est posé : textes traditionnels et vraisemblances sont mis en valeur pour bien montrer pourquoi tel souvenir évangélique est localisé en cet endroit et pas ailleurs.

Les conclusions du P. Dressaire ne cadrent pas toujours, pour la topographie ou l'archéologie, avec celles des Pères Dominicains de notre Ecole Biblique. Son long séjour en Orient, sa vue directe des sites et des monuments l'autorisent plus que tout autre à ne pas suivre aveuglément des maîtres dont il ne discute pas pour autant la compétence. Citons, à titre d'exemples, l'évolution monumentale de Jérusalem, le tracé de l'enceinte d'Agrippa, le développement du Temple et la formation de l'enceinte actuelle du Haram, la localisation du palais de Caïphe, à propos duquel la tradition fit fausse route au XIe siècle en dédoublant les souvenirs du triple reniement et du repentir de S. Pierre.

3° Ancien Testament

1. — L'histoire de la Révélation de l'A. T. a été, comme il convient pour un sujet si important et si délicat, lentement élaborée par le Dr Franz Feldmann, professeur de théologie à l'Université de Bonn. En 1910, un premier essai était imprimé pour l'usage privé des étudiants ; puis vint la guerre, et une seconde édition dut attendre l'année 1919. L'ouvrage présent [1], retouché et élargi, s'adresse non seulement aux étudiants en théologie de Bonn, mais aussi aux prêtres et aux laïques instruits.

En réalité, le volume du Dr Feldmann est plutôt une Histoire Sainte de l'A. T. qu'une histoire proprement dite de la Révélation ; si l'auteur a choisi ce titre, ce fut pour indiquer, semble-t-il, que les doctrines l'intéressaient plus que les faits et qu'il s'attacherait, en exposant les faits, à mettre toujours en relief leur importance dogmatique.

Un coup d'œil jeté sur la table des matières montrera combien les titres des chapitres justifient notre sentiment.

L'ouvrage se divise en six parties : les temps prémosaïques, l'époque mosaïque, l'époque des Juges, celle des premiers rois, l'histoire d'Israël et de Juda depuis le schisme jusqu'à la prise de Samarie, l'histoire de Juda jusqu'à la prise de Jérusalem en 586.

Or, dans la 1re partie, c'est l'histoire du monde depuis la création jusqu'à Moïse en passant par Noé, Abraham et les Patriarches, avec le souci de bien mettre en relief le caractère véridique de l'histoire primitive ; puis vient l'histoire du séjour des Hébreux en Egypte et au Sinaï, et le récit de la conquête de Canaan, etc. Les questions délicates soulevées par la critique contemporaine sont franchement abordées et les solutions qu'elles reçoivent, d'ordinaire, sont, dans leur ensemble, aussi prudentes et solides que le permettent nos connaissances actuelles. C'est ainsi, par exemple, que sont tour à tour examinées l'époque de l'entrée en Canaan, la réalité historique du personnage de Josué, la chronologie de l'époque des Juges, etc. La religion, la morale, le culte à l'époque des premiers rois David et Salomon sont l'objet d'une étude spéciale (p. 152-170).

Nous avons été surpris de constater que la 6e partie, de la prise de Samarie à la ruine de Jérusalem, ne comprenait que vingt pages (p. 210-230). L'auteur nous aurait-il donné seulement une ébauche qu'il aurait l'intention de reprendre et de développer pour conduire son histoire de la Révélation de l'A. T. jusqu'à 70 ap. J.-C. ?

2. — Il ne faudrait pas confondre l'*Introduction à la lecture des Prophètes,* de M. J. Chaine [1], professeur d'Ecriture Sainte aux Facultés Catholiques de Lyon, avec les ouvrages du regretté M. Tobac que nous avons signalés en 1923, p. 3-6. M. Tobac faisait une étude des prophètes, et à leur propos il discutait toutes questions relatives à l'authenticité, à la date, à la critique textuelle ; il examinait à fond certains oracles et exposait l'enseignement doctrinal. Le but de M. Chaine est beaucoup plus modeste et, comme l'indique le titre même de son petit volume, il veut seulement aider à la lecture des Prophètes.

Nous ne craignons pas d'ajouter que son expérience de l'enseignement dans nos Grands Séminaires lui a permis de réaliser à la perfection son dessein. Les séminaristes, les prêtres, les laïcs instruits qui auront ouvert son livre, voudront prendre directement contact avec le texte inspiré ; ils auront trouvé en lui, comme le ministre de la reine d'Ethiopie (Act., VIII, 29-36), le guide opportun qui leur rendra intelligibles et vivants les oracles d'autrefois. Ces oracles s'étendent sur trois siècles et il est impossible de les comprendre, de saisir à quel point les Prophètes d'Israël furent des hommes de leur temps, sans une connaissance, tout au moins sommaire, de l'histoire, des religions et des mœurs anciennes, tant la Palestine fut mêlée pendant trois siècles, d'Amos à Malachie, à l'une des périodes les plus agitées de la vie de l'ancien monde.

Le chapitre 1er sert d'introduction par une étude des Prophètes en général, puis de l'histoire du peuple juif depuis le schisme jusqu'à l'époque d'Amos et d'Osée. Les chapitres suivants étudient chacun des prophètes à l'époque chronologique de son activité Daniel, dont le livre est presque tout entier tourné vers l'avenir, est mentionné à l'époque de la captivité (p. 214-217), mais ses oracles servent à décrire l'histoire des empires et l'avènement du règne de Dieu après la persécution syrienne (p. 259-265).

Ce volume de bonne vulgarisation scientifique fait partie de la collection *les Etudes bibliques.* Il sera très utile à tous ceux qui s'intéressent à la Bible.

3. — Le *Cursus Scripturæ Sacræ* des PP. Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer, etc., resta

[1] **Geschichte der Offenbarung des Alten Testamentes bis zum Babylonischen Exil,** von Dr Franz Feldmann, Professor der Theologie an der Universität Bonn. Dritte, verbesserte und erweiterte Auflage; gr in 8 de XII-230 p, 7 marks 60; Bonn, Peter Hanstein, 1930.

[1] Un vol. in-16 de 276 pages avec un croquis, 2 cartes et 10 planches hors texte, 20 f. ; Paris, Gabalda, 1932.

inachevé à la mort des trois initiateurs, et plusieurs livres de l'A. T. : IIIe et IVe livres des Rois, IIe livre des Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Tobie, Judith et Esther n'y avaient pas été commentés. Le P. Merk a repris la direction de l'entreprise, et c'est à son initiative que nous devons l'étude du livre de Tobie faite par un Jésuite espagnol, le P. Galdos [1].

La préface indique la division du volume : l'introduction, le commentaire, des appendices, des tables, voire même deux cartes assez sommaires sur la Palestine et l'Assyrie à l'époque de Tobie.

L'introduction aborde les problèmes habituels : canonicité, inspiration, historicité, transmission du texte. L'historicité du livre est hardiment défendue, sans pourtant qu'elle soit présentée comme ayant été définie par l'Eglise (p. 18, n. 1). Il est donc regrettable que l'on ait conclu du seul emploi du mot « *Historiarum* » en tête du catalogue où étaient énumérés les livres de Job, Tobie, Judith, Esdras et des Macchabées, que le Synode romain de 382 avait affirmé explicitement l'historicité du livre de Tobie. Le P. Höpfl avait été singulièrement plus réservé quand il avait considéré (dans le *Supplément au Dict. de la Bible,* au mot *Critique biblique)* Tobie, Judith, Esther, comme pouvant être des récits libres, c'est-à-dire de l'histoire idéalisée racontant « des faits objectivement vrais en y ajoutant des descriptions variées et des remarques non historiquement vraies dans le but d'orner, d'enseigner ou d'illustrer » (tome II, col. 204).

Le P. Galdos fait vivre Tobie père de 735 à 634, et son fils de 698 à 599. Les souvenirs des deux Tobie se seraient d'abord transmis oralement pendant un siècle et demi environ, jusqu'après 459, puis ils auraient été fixés par écrit en hébreu ou en araméen. Au IVe ou au IIIe siècle, on aurait fait soit une traduction araméenne sur l'hébreu, soit une recension nouvelle de la rédaction araméenne primitive. Enfin, un siècle après, aurait été composée la première version grecque. Le livre de Tobie, en sa forme la plus étendue, tel qu'il nous apparaît dans nos manuscrits grecs, nos versions latines ou des versions tardives en araméen ou en hébreu, ne daterait que du IIe siècle av. J.-C. et contiendrait de multiples additions non inspirées (cf. n. 105, p. 52, 53).

Dans le commentaire, les textes de la Vulgate et de l'édition sixtine des LXX sont mis en parallèle sur deux colonnes, mais le texte est expliqué d'après la Vulgate. Il semble, tant pour la description et l'histoire des textes que pour la notation des variantes, que le P. Galdos a voulu éviter de faire double emploi avec les *Decapla* que prépare Primo Vannutelli et dont nous avons un spécimen à la page 331. Le commentaire lui-même est pratique, pieux, parfois un peu oratoire ; on eût souhaité une critique textuelle et littéraire plus approfondie. Néanmoins, il suffit de parcourir l'index spécial des mots hébreux, grecs et latins, pour voir que l'explication philologique n'a pas toujours été négligée.

Le professeur se révèle chez le P. Galdos, et de cela il faut le louer sans réserve, à l'emploi de caractères gras qui rompent la monotonie de l'exposé et mettent en relief ses affirmations ou son argumentation, à l'addition de tableaux synoptiques soit dans l'introduction, soit dans le commentaire. On peut ainsi se représenter plus facilement l'élaboration du livre de Tobie (p. 54) ou mieux suivre la marche des idées (p. 5).

(A suivre).

[1] **Commentarius in librum Tobit, auctore Romualdo Galdos, S. J. ; un vol. gr. in-8 de xx-330 p., 50 f. ; Paris, Lethielleux, 1930.**

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La canonisation équipollente est-elle infaillible ?

Je lis chez quelques auteurs que non (Van Noort, *De Ecclesia,* n. 95 ; Hervé, t. I, n. 494 ; Tanquerey, t. I, n. 842). Mais ils définissent cette canonisation autrement que les canonistes (p. ex. Creusen, *Epitome Juris can.,* t. III, n. 304). Telle que ceux-ci la définissent, elle semble *de objecto infallibilitatis.* Tel est le cas de S. Albert le Grand.

R. — 1. Voyons tout d'abord les assertions des auteurs cités (nous traduisons).

Van Noort : « Bien des raisons incitent à étendre l'infaillibilité même aux canonisations équipollentes, autrefois en usage, quand, sans aucun jugement formel de canonisation, un défunt était honoré comme saint d'un culte qui s'étendait peu à peu à l'Eglise universelle. Cependant, on ne saurait porter un jugement absolument semblable sur la canonisation équipollente et sur la canonisation formelle. Dans l'équipollente, le consentement du Souverain Pontife est un simple jugement permissif, analogue à celui qui, parfois, permet le culte d'un simple bienheureux dans l'Eglise entière. Et c'est pour cette raison que certains érudits déclarent qu'il n'est pas impossible de trouver, parmi ceux qui ont au bréviaire une mémoire ou un office, et qui n'ont pas été formellement canonisés, un personnage qui, en réalité, ne serait pas un saint. » (Edit. de 1913, p. 103-104).

Hervé : « Cette canonisation formelle (à laquelle est attachée l'infaillibilité) et dont il est ici seulement question doit être distinguée de la canonisation équipollente par laquelle, sans aucun examen juridique préalable, mais en vertu d'un culte général rendu de temps immémorial à un serviteur de Dieu, l'Eglise propose implicitement aux fidèles ce serviteur de Dieu comme un saint. » (Edit. de 1929, p. 478).

Tanquerey : « L'Eglise est infaillible dans la canonisation des saints... Il s'agit ici uniquement de la canonisation, telle qu'elle est organisée depuis le Xe siècle et non pas de la canonisation équipollente, par laquelle, auparavant, sans examen formel, quelqu'un était tenu pour saint. » (Edit. de 1925, n. 826, p. 559).

Vermeersch-Creusen : « Béatification et canonisation doivent être distinguées en *formelle* et *équipollente.*

La béatification ou la canonisation formelle est celle qui est concédée aux serviteurs de Dieu pour lesquels il est démontré qu'aucun culte n'a jamais été rendu et n'est encore rendu. Elles sont décernées par la procédure ordinaire ou procédure de non-culte. La canonisation équipollente est la confirmation solennelle d'un culte centenaire ou immémorial rendu à un serviteur de Dieu avant

l'année 1634 et elle est décernée par la « voie d'exception ou de culte. »

Ont été canonisés par cette voie exceptionnelle : S. Romuald par Clément VIII, S. Norbert par Urbain VIII, S. Grégoire VII par Benoît XIII.

Parce que les Pontifes romains, dans l'acte de canonisation, décernent par une sentence définitive les honneurs du culte des saints aux serviteurs de Dieu et prescrivent ce culte dans l'Eglise universelle, ils sont, d'après la doctrine commune des théologiens et des canonistes, infaillibles dans la promulgation de ce jugement. » (Edition de 1928, p. 139).

2. Pour bien comprendre cette apparente divergence entre auteurs, il faut avant tout se souvenir des précisions consacrées par le Code, can. 2125, § 1. Il s'agit des béatifications *per viam cultus et exceptionis* (l. IV, tit. xxv) : « *Pro Servis Dei, qui post pontificatum Alexandri III et ante tempus a constitutione Urbaniana præfixum ex tolerantia cultum habuerunt, peti potest positiva approbatio Romani Pontificis.* »

Ce texte distingue donc, dans l'hagiographie chrétienne, trois époques : *a)* avant le pontificat d'Alexandre III, *b)* d'Alexandre III à la bulle d'Urbain VIII (Constitution *Cœlestis Hierusalem,* du 5 juillet 1634), et *c)* après cette Constitution.

a) Avant le pontificat d'Alexandre III. — Le premier culte rendu aux saints dans l'Eglise fut celui des martyrs, culte spontané de la part des fidèles, mais qui ne pouvait être légitime qu'à la condition d'être approuvé par l'évêque. Il fallait, en effet, éviter les entraînements résultant d'enthousiasmes mal justifiés. Aussi, dès le ɪvᵉ siècle, spécialement en Afrique, on établit une distinction opportune entre les martyrs reconnus et non reconnus, *inter vindicatos et non vindicatos.* Le jugement de reconnaissance fut réservé à l'évêque, puis au métropolitain ou au primat. Quoi qu'il en soit, partout l'autorité épiscopale était requise pour légitimer le culte dont étaient honorés les martyrs.

Ce culte était tout d'abord évidemment localisé dans l'Eglise où le martyr avait confessé sa foi. Peu à peu cependant les Eglises se firent mutuellement des emprunts. Les saints les plus célèbres furent fêtés ailleurs que dans leur patrie. Quelques-uns, comme S. Xyste et S. Laurent de Rome, S. Cyprien de Carthage, parvinrent rapidement à une vénération quasi universelle. Par des lettres circulaires ou encycliques, les Eglises se communiquaient entre elles les actes de leurs martyrs respectifs et ainsi, de proche en proche, leur culte s'étendait par le jugement des autres évêques qui approuvaient ces actes. On connaît la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe ; celle de l'Eglise de Lyon sur le martyre de S. Pothin. Les translations des reliques donnaient, à partir du ɪvᵉ siècle, une grande diffusion au culte des martyrs. Ce fut là la forme primitive de la canonisation.

Après le ɪvᵉ siècle, les canonisations s'étendirent à ceux qui, non martyrs, s'étaient cependant illustrés par des vertus éminentes. En Orient, dès la fin du ɪvᵉ siècle, S. Nicolas était honoré d'un culte ; peu après, certains solitaires, tels que S. Paul, S. Antoine, S. Hilarion. Un peu plus tard, S. Athanase et S. Ephrem et, en Occident, S. Martin de Tours reçurent aussi les honneurs d'un culte public. Ici encore, en principe, les évêques et le pape s'efforcèrent d'éclairer la piété des fidèles et de n'autoriser le culte qu'en faveur de serviteurs de Dieu dont la sainteté pouvait être authentiquement affirmée. Si le culte demeurait confiné dans les limites d'un diocèse ou d'une région, on peut l'assimiler à une béatification. Il ne s'élevait à la dignité de canonisation que lorsque, passant de diocèse en diocèse, il finissait par s'étendre à l'Eglise entière avec l'assentiment exprès ou tacite du Souverain Pontife.

Telle fut la discipline de l'Eglise pendant plus de mille ans. De toute évidence, ce mode de béatification et de canonisation pouvait, en certains cas, présenter des lacunes et donner prise à des abus. La notoriété d'un personnage, les services rendus par lui à l'Eglise pouvaient lui concilier la reconnaissance et les hommages des fidèles, nonobstant l'existence de certains défauts sur lesquels la procédure actuelle concernant l'héroïcité des vertus ne passerait pas si facilement. Voir ce que nous avons écrit, à ce sujet, sur S. Jérôme, 1931, p. 95-96. On peut même concéder que, dans certaines béatifications ou canonisations particulières, l'imprudente piété des peuples a été trompée par des vertus plus apparentes que réelles et que peut-être même des évêques furent négligents à prendre les informations nécessaires avant d'autoriser le culte public. C'est dans ces cas particuliers que peut-être, avec certains auteurs, l'on pourrait affirmer que la canonisation équipollente n'est pas infaillible. Mais ici encore des nuances et des précisions paraissent indispensables.

Tout d'abord, éliminons du domaine de l'infaillibilité les cas de béatifications ou de canonisations *particulières.* La distinction entre canonisation particulière et canonisation générale « fut en usage autrefois, pendant une dizaine de siècles, quand la discipline ecclésiastique accordait aux évêques le droit de décerner aux serviteurs de Dieu un culte public dans leurs diocèses. De particulière cette canonisation devenait universelle, lorsque le culte s'étendait à l'Eglise entière par l'assentiment ou le consentement du Souverain Pontife. La canonisation n'était rien de plus qu'une béatification [1]. » Or, on sait que la béatification simple n'engage pas l'infaillibilité du pape. Tant que la canonisation demeurait particulière, cette infaillibilité n'était donc pas en cause.

Mais ensuite, quand l'assentiment du Souverain Pontife avait permis à cette canonisation particulière de devenir universelle, l'infaillibilité était-elle engagée dans cette « canonisation équipollente », comme l'appellent Tanquerey et Hervé ? N'est-ce pas le lieu de se souvenir de la précision apportée par Van Noort ? Si l'assentiment du

[1] T. Ortolan, *Canonisation dans l'Eglise romaine,* dans *D. T. C.,* t. ɪɪ, col. 16 35.

Souverain Pontife est simplement *permissif,* il ne semble pas qu'il y ait déjà la sentence définitive requise pour engager l'infaillibilité. Un exemple de cet assentiment purement permissif pourrait être fourni par l'insertion d'un nom au martyrologe romain, avant la réforme d'Alexandre III : « Si l'on ne veut pas se méprendre entièrement sur le caractère (du martyrologe), il importe de ne pas perdre de vue la différence entre le vieux fonds procédant des martyrologes historiques et ne prétendant pas à plus d'autorité que n'en peuvent avoir les martyrologes eux-mêmes, et les insertions opérées par ordre pontifical, au fur et à mesure des canonisations, où l'Eglise engage son autorité [1]. »

Mais si l'assentiment du Souverain Pontife va jusqu'à permettre l'insertion du culte envers un serviteur de Dieu dans le missel ou dans l'office divin, — à moins qu'il ne s'agisse d'un office simplement permis *ad libitum* dans l'Eglise entière, — il semble bien qu'il y ait, au moins indirectement, une sentence définitive engageant l'infaillibilité. Nous rentrons, en effet, dans le cas prévu par Benoît XIV, *De servorum Dei beatific. et beatorum canonizatione,* I, XLI, n. 4, et nous sommes en face d'une véritable canonisation équipollente, telle que la définissaient les canonistes (sans compter nombre de théologiens), avant le Code.

« La canonisation *equipollente,* écrit T. Ortolan, est une sentence par laquelle le Souverain Pontife ordonne d'honorer comme saint, dans l'Eglise universelle, un serviteur de Dieu pour lequel n'a pas été introduit un procès régulier, mais qui, depuis un temps immémorial, se trouve en possession d'un culte public. Il faut que ses vertus héroïques, ou son martyre, ainsi que les miracles opérés par son intercession avant et après sa mort, sans avoir été constatés juridiquement, soient pourtant racontés par des historiens dignes de foi et fasse l'objet de la croyance générale des peuples. Le Saint-Siège commence par permettre un office en son honneur *ad libitum* dans l'Eglise entière ; puis, il l'impose, *de præcepto,* à tous ceux qui sont tenus à la récitation du bréviaire. Alors, la canonisation équipollente est achevée, car, selon Benoît XIV, c'est en ce dernier acte qu'elle consiste essentiellement. »

Sur ce point, nous serions en défiance contre toute théorie déniant l'infaillibilité aux canonisations équipollentes et nous ne souscrivons pas à l'appréciation de N. Paulus [2] et de Spaldak [3], opinant que l'approbation du bréviaire ou de la messe, quant au culte des anciens saints (avant Alexandre III), ne comporte que l'ordre de ne rien innover, ce qui, disent ces auteurs, constitue un jugement simplement permissif, non définitif.

Encore une fois, il est possible que des « saints » canonisés n'aient pas présenté les vertus héroïques qu'un procès actuel de canonisation requerrait. Il semble impossible de révoquer en doute qu'ils fassent aujourd'hui partie de l'Eglise triomphante [1].

b) D'Alexandre III à la Constitution d'Urbain VIII. — Certains abus se glissant dans les canonisations particulières, les papes résolurent de ne plus s'en tenir à un simple consentement tacite. Dès la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, Urbain II, Calixte II et Eugène III déclarèrent, à plusieurs reprises, que l'examen des vertus et des miracles de ceux qui paraissaient dignes d'être inscrits au catalogue des saints, devait se faire, pour plus de sûreté, dans les conciles et surtout dans les conciles généraux. Cette restriction ne concernait pas les évêques : eux-mêmes continuaient à prononcer des canonisations de leur autorité personnelle. Ce fut Alexandre III qui, le premier, en 1170, déclara péremptoirement que la canonisation même particulière, c'est-à-dire la simple béatification, était réservée au Souverain Pontife. Soit que cette décrétale exprimât un usage déjà établi, soit qu'elle l'introduisît, elle eut pour résultat d'empêcher beaucoup d'évêques d'user de leur ancien privilège. Au sentiment de Benoît XIV, la décrétale d'Alexandre III réserva réellement au Souverain Pontife le droit de béatifier les serviteurs de Dieu. Mais elle ne fut pas comprise dans un sens aussi rigoureux par tous les évêques. On continua donc, çà et là, à voir des canonisations prononcées par de simples évêques. Et il fallut en arriver aux rigoureux décrets d'Urbain VIII, promulgués en 1625 et confirmés par la bulle *Cœlestis Hierusalem* du 5 juillet 1634, pour enlever les derniers doutes possibles. Désormais, le pouvoir de canoniser et de béatifier est tellement réservé au Souverain Pontife, qu'il n'appartient, en aucune façon, ni aux évêques, ni aux synodes provinciaux, ni au Sacré-Collège, ni au concile général, *sede vacante.*

Le canon 2125 § 1 vise expressément les serviteurs de Dieu dont le culte aurait été toléré au cours de cette période (1159-1634). C'est à eux que s'appliquent, dans le sens strict que leur a donné la législation actuelle, les expressions de béatification ou canonisation équipollente. Ou même, si l'on veut s'en tenir à la terminologie du Code, il n'est question que de béatification équipollente. Tous les serviteurs de Dieu qui, au cours de la période sus-indiquée, ont joui dans l'Eglise d'un culte toléré, soit comme bienheureux, soit comme saints, peuvent obtenir confirmation de ce culte par une *béatification équipollente.* La procédure de cette béatification est indiquée aux canons 2126-2134. L'Ordinaire du lieu où est rendu le culte immémorial institue le procès de béatification (can. 2126), lequel consiste à rechercher les écrits du Serviteur de Dieu (can. 2127, 1°) et à constater

[1] A. d'Alès, *Saints,* dans *D. A F. C.*, t. IV, col. 1140
[2] Dans *Der Katholik,* 1900, t. I, p 359.
[3] Dans *Der Katholik,* 1905, t. I, p. 290.

[1] Billot écrit catégoriquement de la canonisation équipollente même par simple consentement tacite du Souverain Pontife : « *Hæc quippe universalis Ecclesiæ consuetudo in ejusmodi observationibus solemni judicio æquipollet.* » *(De Ecclesia,* édit. de 1909, t. I, p. 416, note).

la renommée de sainteté, des vertus, du martyre, des miracles, etc., de façon à pouvoir affirmer la persuasion constante et universelle du peuple chrétien sur ces points (id., 2°). Le résultat des enquêtes est transmis à la Congrégation des Rites qui décide, le cas échéant, de l'introduction de la cause (can. 2128). Une fois démontrée l'existence d'un culte immémorial et sans interruption, la Sacrée Congrégation décide s'il y a lieu de procéder *ad ulteriora* (can. 2130-2132), c'est-à-dire d'étudier, comme dans les autres procès de béatification (can. 2087-2115), la question des vertus ou du martyre (can. 2133). Enfin, si le culte immémorial est prouvé ainsi que l'héroïcité des vertus ou le martyre, le Serviteur de Dieu doit être considéré comme équivalemment béatifié, si le Saint-Père veut bien confirmer par décret son culte (can. 2134). Mais on le voit, en tout ceci, il n'est question que de *béatification* équipollente.

La canonisation d'un serviteur de Dieu ainsi béatifié devrait normalement être poursuivie d'après la procédure prévue au Code. Et même, au lieu de deux miracles, le Code en requiert trois, pour que le Pape puisse porter le décret *de tuto* concernant la canonisation (can. 2138, § 2 ; 2140).

Evidemment le Saint-Père n'est pas lié par ces lois. Pie XI l'a bien montré en canonisant directement S. Albert le Grand sans le faire passer d'abord par la béatification équipollente, puis par la procédure des trois miracles. Néanmoins, en toute hypothèse, la canonisation équipollente conçue d'après les règles posées par le Code, — et c'est en ce sens que parle Vermeersch-Creusen, — est très certainement un acte préceptif, définitif, et donc infaillible du Pontife romain.

c) A partir de 1631. — Il ne peut plus être question que de canonisations *formelles,* donc d'actes pontificaux certainement infaillibles, dont nous n'avons pas à nous occuper dans cette réponse.

3. Conclusion. — En résumé, la canonisation équipollente, c'est-à-dire l'acte pontifical ratifiant un culte immémorial par un décret préceptif, est à coup sûr un acte du magistère infaillible.

L'infaillibilité ne pourrait plus être affirmée s'il s'agissait d'une simple permission, d'une simple tolérance, comme c'est le cas pour le culte des saints qui, honorés d'un culte immémorial non sanctionné par un acte positif du Souverain Pontife, ne sont inscrits ni au missel ni au bréviaire pour l'Eglise universelle.

L'exposé ci-dessus justifie amplement ces deux conclusions.

Q. — Quelle est la portée du can. 526, par exemple dans le cas suivant ? Une communauté sert de noviciat, mais les novices n'y restent chacune qu'un an ou deux. Faut-il changer le confesseur tous les trois ans, étant donné qu'il n'a jamais trois ans durant, encore moins plus de trois ans, les mêmes pénitentes ?

R. — Ce que veut le législateur en imposant le can. 526, qui ordonne que le confesseur ordinaire de religieuses ne conserve pas sa charge pendant une durée supérieure à trois ans, c'est qu'après ce laps de temps la conscience des religieuses soit sous la direction d'un autre confesseur, pour que la liberté et la sécurité de conscience des religieuses soit plus pleinement assurée.

Cela suppose évidemment une maison comme sont ordinairement les maisons des religieuses, où ces religieuses, bien qu'il puisse y avoir quelque changement de personnel, jouissent cependant de la stabilité, demeurent les mêmes, moralement, et de façon durable. La loi est pour les religieuses, et non pas pour le confesseur qui, lui, ne subira aucun détriment à confesser des religieuses plus de trois années de suite. Le législateur ne voit pas de mal au fait que le confesseur confessera plus de trois ans des religieuses, pourvu que ce ne soient pas les mêmes, et de fait il est parfaitement légal et canonique de nommer confesseur de religieuses, du même Ordre même, dans la même ville même, pourvu que ce soit dans une communauté différente, un confesseur qui vient de terminer un triennat de confessions chez des religieuses. Cette variation de communauté uniquement, est permise, et d'usage.

Si donc un confesseur, même restant sur place, a devant lui une matière ambulante, si aucune des religieuses séjournant dans la maison n'y demeure plus de trois ans, ni même trois ans, la loi ne trouve pas son application.

Et cela est bien conforme aux règles générales de l'interprétation des lois. Il ne faut pas garder la lettre d'une loi, au point de lui faire dire (ou effectuer, ce qui est plus regrettable encore) une absurdité, ou simplement une anomalie. Et la loi cesse lorsque son objet cesse aussi : il est inutile de changer le confesseur tous les trois ans, pour qu'il ne confesse plus les mêmes religieuses au delà de trois ans, quand déjà, par le jeu d'autres circonstances, ce sont les religieuses qui changent, et plus souvent même que tous les trois ans, dans telle maison.

Précisément, diront certains, *dans telle maison.* La loi cesse, quand son objet cesse pour tous les cas. Mais qui dit que ce n'est pas l'acte même que le législateur a voulu interdire ? — D'abord le principe n'est pas incontestable, et on peut fort bien admettre, on est en bonne compagnie d'autorités, la cessation pour le cas particulier. Et dans le cas précis, ce qui prouve bien que le législateur n'a pas voulu interdire la confession des religieuses pendant plus de trois ans, mais uniquement la confession des mêmes religieuses, c'est qu'à son vu et su les confesseurs changent de religieuses, mais confessent bien plus longtemps que trois ans.

Nous ne croyons donc pas qu'il faille changer, dans ce cas, le confesseur du noviciat, surtout si ce changement offre des difficultés, soit administratives, soit spirituelles, en raison de la pénurie des prêtres aptes réellement.

Q. — 1° An subjiciatur can. 673 et seq. Cod. can. (tit. XVII) associatio seu fraternitas legitime erecta Tertiariorum sæcularium in communi degentium, sub regimine Superioris, secundum regulam S. Francisci, statutaque particularia huic regulæ accommodata, ab Episcopo et Ordine approbata, præsertim cum promissione obedientiæ erga Superiorem fraternitatis ?

2° Quid, si adjiciantur tria vota privata, ab iisdem tertiariis emissa, cum licentia aut approbatione confessoris et superiorum, quamvis talia vota in statutis associationis non prævideantur ?

R. — Ad I. On ne voit réellement pas à quoi et à qui pourrait bien s'appliquer ce titre du Code, s'il ne regardait pas et ne régissait pas la société qui est désignée, et celles qui lui sont analogues.

En effet, il y a vie en commun, direction de Supérieurs suivant des constitutions bien précises, et formellement approuvées : celles du Tiers Ordre de St-François ; il y a eu érection canonique, il n'y a pas de vœux publics ; c'est la traduction même du can. 673, § 1.

Il y a approbation, érection même de l'Ordinaire, qui est intervenu pour les Constitutions, règles et existence même de la société : c'est dire que le can. 674 a vu ses prescriptions observées.

Il y a la promesse d'obéissance qui fait le lien des sociétés prévues par ce canon, avec parfois la volonté ou promesse de stabilité. Tout cela fait l'essence même de certaines sociétés, très connues...

Le cas nous paraît très clair, et telle que la question est posée, elle nous semble devoir importer, sans hésitation aucune, une réponse nettement affirmative.

Ad II. L'Eglise ne s'occupe pas spécialement des vœux *privés* des membres des sociétés dans leurs rapports avec la société même. Ils sont régis par les can. 1309 et suivants, et non par les canons qui régissent les vœux des religieux, qui sont *publics*. Si on se réfère au régime de ces sociétés, ces vœux sont inexistants.

L'existence de ces vœux ne porte aucun effet, en particulier, sur notre réponse *ad I*, qui reste entière.

Ceci dit, si nous pouvons humblement exprimer toute notre pensée, nous avouons ne pas comprendre. Quels sont ces supérieurs dont il s'agit ici ? Ceux de la société seuls ? Ceux de l'Ordre, qui déjà sont apparus, on ne sait vraiment pourquoi d'ailleurs, dans la première question ? L'évêque ? Ces supérieurs, ou quelques-uns d'entre eux, adjoints à l'évêque ?

Et ces vœux sont faits par tous les membres de cette société ?

Peut-être société, supérieurs de la société, et évêque, veulent-ils, de concert, faire une expérience, et voir si on peut faire de cette société sans vœux (publics) mais à vœux (privés) une véritable congrégation religieuse, pour en venir à une situation nette, — et non plus si superbement déconcertante, — lorsque le temps de l'expérience sera révolu et l'épreuve concluante.

LITURGIE

Q. — 1° Voici un fait à peine croyable qui s'est passé il y a quelque temps dans une église de ville de notre région :

Un prélat mitré avait accepté d'y célébrer la messe solennelle ; mais, pris d'une malencontreuse laryngite, il se trouva absolument hors d'état de chanter quoi que ce fût. Il célébra quand même solennellement, en laissant au diacre le soin de le suppléer pour le chant. Le diacre donc, de sa place ordinaire, entonna le *Gloria* et le *Credo*, puis chanta intégralement les oraisons, la préface et le *Pater*, cependant que le célébrant se contentait de réciter tout cela à mi-voix.

Que penser de cette étrange façon pour un célébrant de « chanter » une messe solennelle ? Sans parler de la faute que, sans doute, il était bien difficile d'éviter en agissant ainsi, est-ce qu'on ne s'exposait pas en outre à encourir, de ce fait, quelque peine canonique ?

2° C'est la coutume par ici, dans plus d'une église, que le célébrant, à la grand'messe, chante la préface avec accompagnement d'orgue.

Bien que, si je ne me trompe, cette coutume ne soit guère liturgique, pourrait-on néanmoins la tolérer ?

R. — Ad I. *a)* On lit dans les rubriques générales du Missel (tit. XVI, n. 3) : « In missa solemni, quando dici debent, a celebrante *Gloria in excelsis Deo* et *Credo* intonantur ; et cantantur *Dominus vobiscum,* et orationes ante epistolam, *Dominus vobiscum, Oremus* ante orationes, et ante offertorium, præfatio, *Per omnia sæcula sæculorum* cum *Pater noster, Per omnia sæcula sæculorum* cum *Pax Domini,* et orationes post communionem. » — A ceux qui, dans la rubrique imposant ainsi au célébrant lui-même les intonations et chants susdits, seraient tentés de ne voir qu'une rubrique simplement directive, il suffira, pour les désabuser, de citer le passage suivant de la bulle *Quo primum tempore*[1], de S. Pie V, placée en tête du Missel romain : « ... Mandantes ac districte omnibus et singulis... etiamsi S. R. E. Cardinales, aut cujusvis alterius gradus et præeminentiæ fuerint, illis in virtute sanctæ obedientiæ præcipientes, ut... missam juxta ritum, modum ac normam, quæ per Missale hoc a Nobis nunc traditur, *decantent* ac legant. »

Il est d'ailleurs évident qu'à la messe solennelle, l'office du célébrant et celui du diacre, — quand bien même ce dernier office serait rempli par un prêtre, — ont été réglés dans leurs moindres détails conformément à la hiérarchie et aux pouvoirs de ces ordres sacrés, et, par conséquent, qu'à aucun moment ils ne sont interchangeables.

Devenu aphone, notre prélat mitré n'avait d'autre alternative que d'inviter un autre prêtre à célébrer la messe solennelle à sa place, s'il s'en trouvait encore un à jeun, ou de dire, — mais, bien entendu, sans ministres parés[2] et sans mitre[3], —

[1] Cette bulle est datée de la veille des ides de juillet (c'est-à-dire du 14 juillet) 1570.

[2] « [L'économie du cérémonial] ne souffre pas les exhibitions d'ornements sur les épaules de clercs n'ayant à accomplir aucune fonction réelle. » (De Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit., p. XXXIII).

[3] Cf. S. R. C., 20 juin 1899, n. 4035, ad 3.

une messe basse. Quant à l'expédient auquel on crut alors pouvoir recourir, non seulement il allait contre les prescriptions et contre l'esprit de la Liturgie, mais il était, en outre, inconvenant et grotesque.

b) Malgré cela, le recours à cet expédient ne donnait lieu, de droit commun, à aucune censure proprement dite. — On pouvait seulement se demander si, en se substituant au célébrant à certains moments de la messe solennelle, pour le chant des oraisons, de la préface et du *Pater*, le diacre [1] n'aurait pas encouru de ce fait l'irrégularité prévue au canon 985, § 7, pour ceux « qui actum ordinis, clericis in ordine sacro constitutis ponunt, eo ordine carentes... » D'après les canonistes, l'irrégularité n'est ainsi encourue pour cause d'accomplissement de quelque acte sacré important et réservé à un ordre supérieur à celui qu'on a reçu en réalité, que dans deux hypothèses, savoir : si cet acte a été accompli solennellement, c'est-à-dire avec les vêtements sacrés propres à l'ordre dont l'exercice a été usurpé [2], ou encore si, bien que non solennel, le dit acte se trouve entaché de nullité, parce qu'osé sans le pouvoir d'ordre nécessaire [3]. Or, aucune de ces hypothèses ne s'est vérifiée dans le cas dont nous nous occupons, puisque, d'une part, la validité de l'acte n'était pas en cause et que, d'autre part, le diacre était revêtu non de vêtements sacerdotaux, mais de vêtements diaconaux.

L'Ordinaire serait-il donc désarmé devant des abus du genre de celui dont il s'agit ? Nullement. Obligé en conscience de tenir la main, dans son diocèse, à l'exacte observation de toutes les prescriptions liturgiques [4], il peut et doit même au besoin recourir pour cela à des sanctions pénales [5].

Ad II. Dans les fonctions liturgiques solennelles ou chantées, l'orgue peut accompagner les chants sacrés, à l'exception de ceux qui sont réservés au célébrant ou à ses ministres. Telle est la règle générale [6].

Aussi la S. C. des Rites a-t-elle déclaré expressément que l'orgue d'accompagnement ne pouvait se faire entendre, à la grand'messe, pendant le chant de la préface et du *Pater* : « Organa pulsari nequeunt in cantu præfationis et orationis dominicalis in missis cantatis [7]. » (S. R. C., 27 janv. 1899, n. 4009).

Q. — Un jour, célébrant une messe d'un rite inférieur au rite double, je voulus ajouter comme oraison *ad libitum* l'oraison de la messe pour les agonisants. Mais, dans cette oraison, il est fait mention de S. Joseph. Or, S. Joseph avait déjà été nommé précédemment, à la même messe, dans l'oraison *A cunctis*.

Etant donné qu'à une même messe, le même saint ne pourrait être mentionné dans deux oraisons différentes, que devais-je faire ou que pouvais-je faire ?

R. — I. De droit commun [1], il n'est permis d'ajouter des oraisons strictement votives, — ou de dévotion, comme on les appelle parfois, — dans les messes basses non conventuelles [2] que les jours où l'office occurrent est de rite simple [3], à l'exception toutefois des féries majeures privilégiées. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VI, n. 6).

Par conséquent, un prêtre dûment autorisé à célébrer, lorsque les rubriques le permettent, la messe votive pour les mourants [4], ne saurait en dire l'oraison en surnombre à la messe, un jour d'office semi-double. Il leur serait seulement loisible, si la messe conforme à cet office comportait une troisième oraison *ad libitum*, d'y prendre pour celle-ci l'oraison de la messe votive pour les mourants. (Cf. S. R. C., 2 sept. 1741, n. 2365, ad 2).

II. — C'est peut-être dans Brehm [5] que se trouve le plus explicitement formulée la défense de prendre à la messe comme troisième oraison *ad libitum*, — et donc *a pari* comme oraison strictement votive ou de dévotion, — une oraison dans laquelle serait mentionnée une personne sainte déjà nommée dans l'une quelconque des oraisons précédentes [6] : « Nec eligi possunt tales orationes, in quibus mentio fit alicujus personæ sanctæ in orationibus præcedentibus jam commemoratæ. Hinc, cum in oratione *A cunctis* tertiam orationem semper præcedente mentio fiat S. Mariæ Virg., S. Joseph, Ss. apostolorum Petri et Pauli, tituli ecclesiæ, non potest eligi oratio in qua unius ex his iterum mentio fiat. »

D'après cela l'oraison de la messe votive pour les mourants, — oraison dans laquelle il est fait mention de S. Joseph, — ne saurait être dite, soit comme troisième oraison *ad libitum*, soit en sur-

[1] La question ne se poserait évidemment pas si c'était un prêtre qui remplissait l'office de diacre.
[2] Cf. Vermeersch et Creusen, *Epitome Juris canonici*, 3e édit., t. II, p. 156, n. 257, 7°.
[3] Cf. de Meester, *Juris canonici.. compendium*, t. III, part. II, p. 311, n. 1937, 1°.
[4] Cf. S. R. C., 17 septembre 1822, n. 2621, ad 1.
[5] Cf. S. R. C., 16 mars 1591, n. 9, ad 19.
[6] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1900, p. 374-375.
[7] Nous citons d'après l'index de la Collection authentique de la S. C. des Rites (t. V, p. 353, col. 2).

[1] Si l'on avait un indult particulier, on s'en tiendrait à ce qui y aurait été stipulé.
[2] La permission d'ajouter des oraisons strictement votives n'existe donc ni pour les messes solennelles ou chantées, ni pour la messe conventuelle, même simplement lue, quel que soit d'ailleurs le rite de ces messes.
[3] Encore faut-il que soient observées les autres conditions imposées par les rubriques, v. g. quant au nombre et à la place de ces oraisons surnuméraires.
[4] Pour l'usage des prêtres associés à la *Confrérie de la mort de S. Joseph pour le soulagement des mourants*, la S. C. des Rites a, le 28 janvier 1920, approuvé une messe votive pour les mourants, et ces prêtres peuvent s'en servir toutes les fois que les rubriques le permettent. (Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, 4e édit. fr., t. II, p. 260, n. 268, *e*).
[5] *Synopsis additionum et variationum in edit. typ. Missalis romani*, p. 253, 4, *c*).
[6] C'est là une règle générale pour toutes les oraisons de la messe : *Non bis in idem*. — La mention de l'apôtre S. Paul dans l'oraison *A cunctis* le dimanche de la Sexagésime, malgré l'évocation formelle de ce même apôtre dans la collecte de la messe du dimanche, constitue, eu égard à la règle susdite, une exception que plus d'un liturgiste a essayé d'expliquer. (Cf. Gavanti, *Thesaurus sacr. rituum*, t. I, part. IV, tit. V, n. 15 ; Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, t. II, c. XXXIII, decr. VII, n. 3).

nombre, dans une messe où l'on aurait récité l'oraison *A cunctis*.

Comment un prêtre pourrait-il néanmoins, en pareil cas, satisfaire son désir de prier spécialement pour les agonisants ?

a) Dans le Missel romain, il est vrai, la messe votive *pro infirmis* offre un formulaire spécial d'oraison pour un moribond : « Pro infirmo, qui proximus est morti, dicitur sequens oratio... » Mais, alors que, dans ce formulaire, on a prévu un changement éventuel du genre : — *respice propitius famulum tuum* (ou *famulam tuam)*, — rien n'y indique que l'on puisse aussi, au besoin, employer le pluriel à la place du singulier [1]. C'est pourquoi cette oraison est toujours à dire invariablement telle qu'elle figure dans le Missel [2], et partant, elle est inutilisable, dans le cas, pour le prêtre dont il s'agit.

b) Il nous semble que celui-ci pourrait alors prendre parmi les *Orationes diversæ* du Missel romain, pour la substituer à l'oraison de la messe votive pour les mourants, l'oraison n° 24, *Pro tentatis et tribulatis*, laquelle, à défaut de mieux répondrait assez bien au but pieux qu'il se propose.

Q. — 1° Un prêtre qui a obtenu un indult lui permettant, à cause de la faiblesse de sa vue, la célébration quotidienne de la messe *de Beata*, dit sa messe dans une église où plusieurs autres prêtres célèbrent en même temps que lui. Les jours où le calendrier de l'église impose à ceux-ci une couleur autre que la couleur blanche, le prêtre susdit devra-t-il ou pourra-t-il prendre pour sa messe la même couleur qu'eux ?

2° Si, comme il le peut, je crois, il prend en tout temps la messe votive *de Beata* marquée pour la période de l'année qui va de la Pentecôte à l'Avent, doit-il y supprimer, à partir de la Septuagésime, l'*alleluia* avec son verset ?

R. — Ad I. D'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. x, n. 1), *toute messe* [3], — que ce soit celle d'un dimanche, d'une fête, d'une férie, ou bien une messe votive ou de *Requiem*, — doit régulièrement se célébrer avec la couleur liturgique qui lui est propre [4]. On ne saurait donc employer licitement une couleur liturgique pour une autre [5].

[1] Le silence du Missel sur ce point est d'autant plus significatif qu'il y a, dans la même messe, deux formulaires d'oraison pour infirmes non agonisants : 1. *Pro pluribus infirmis* ; — 2. *Pro uno infirmo*.

[2] Les *Ephemerides liturgicæ* (1923, p. 467-468) l'enseignent nettement pour d'autres cas analogues.

[3] « Missa *quælibet* semper retinet colorem proprium. » (Rubr. cit.).

[4] Des deux exceptions prévues dans la rubrique du Missel *(loc. cit.)* une seule concerne aussi les prêtres *cæcutientes* indultaires : le jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, s'ils célèbrent la messe dans une église où le Saint-Sacrement est publiquement exposé pour les prières des Quarante-Heures, ils doivent se revêtir non d'ornements de couleur noire, mais d'ornements de couleur violette. (Cf. Benoît XV, const. *Incruentum altaris sacrificium*, 10 août 1915, IV ; S. R. C., 27 juin 1868, n. 3177 ; 9 juillet 1895, n. 3864, ad 4).

[5] Le faire, ce serait aller contre une prescription expresse des rubriques du Missel et méconnaître la signification symbolique des couleurs liturgiques. (Cf. Gennari, *Quistioni liturgiche*, 2° édit., p. 161, n. 145).

Il est certain que l'obligation de s'en tenir toujours et partout à la couleur exigée par la messe dite *hic et nunc* s'étend aussi aux prêtres qui ont obtenu du Saint-Siège un indult les autorisant, en raison du mauvais état de leur vue, à dire chaque jour, même aux fêtes les plus solennelles et aux jours privilégiés, la messe votive de la Ste Vierge [1]. En conséquence, ils doivent prendre invariablement, pour cette messe, des ornements sacrés de couleur blanche, et il ne leur est pas loisible d'en revêtir alors d'une autre couleur, sous prétexte, v. g., que c'est la couleur de l'office occurrent : « An [sacerdos cui ratione infirmitatis aliave causa, a S. Sede potestas facta est celebrandi missam votivam de beatissima Virgine etiam in festis solemnioribus vel diebus privilegiatis] teneatur adhibere semper colorem album, vel respondentem festo ? — Resp. Debet semper uti colore albo juxta decreta alias edita. » (S. R. C., 28 avril 1866, n. 3146, ad 2) [2].

Ad II. D'après l'*Instructio pro sacerdote cæcutiente....*, édictée par la S. C. des Rites le 12 janvier 1921 (n. 4363), chaque fois que le prêtre *cæcutiens* indultaire célèbre la messe votive de la Ste Vierge, il peut prendre uniformément la cinquième, c'est-à-dire celle qui, dans le Missel, est indiquée pour le temps liturgique qui est compris entre la Pentecôte et l'Avent [3]. Sur ce point, — comme le fait observer le R. P. Pauwels [4], — l'Instruction de la S. C. des Rites n'a apporté aucune modification à ce qui était déjà enseigné auparavant par les auteurs [5].

Or, on trouve chez l'un d'eux la solution de la seconde question de notre consultant : « Hic sacerdos [cæcutiens, indulto munitus] missam votivam de B. M. V. celebrare potest in fine Missalis positam a Pentecoste ad Adventum, mutatis, quoad graduale et *Alleluia*, mutandis, si unam e descriptis in fine Missalis pro temporis opportunitate recitare facile nequeat [6]. » — Nous pensons, *salvo sapientioris judicio*, que, jusqu'à nouvel ordre, cette solution peut être regardée comme acceptable.

[1] Ces prêtres ne peuvent célébrer la messe de *Requiem* que les jours où elle est aussi permise aux autres prêtres.

[2] C'est pour la troisième fois depuis cinq ans que l'occasion nous est offerte de répondre dans l'*Ami* à une question sur la couleur que doivent prendre, pour dire la messe *de Beata*, les prêtres autorisés par indult à célébrer chaque jour cette messe. (Cf. *Ami* 1929, p. 759 ; 1931, n. 688). — Que nos chers lecteurs veuillent bien nous éviter des redites inutiles

[3] Toutefois, si l'état de sa vue le lui permet encore, ce prêtre peut fort bien prendre celle des messes votives de la Ste Vierge dont le formulaire a été établi pour le temps de l'année liturgique dans lequel on se trouve. (Cf. *Instr. cit.*).

[4] *Periodica de re canonica et morali*, t. x, *Monumenta*, p. 310.

[5] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, 8e édit., t. I, n. 68, III ; — da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum romanum*, 6e édit., p. 166, n. 96 ; — Schober, *Liber de cæremoniis missæ*, 2e édit., p. 265, n. 5 ; — Fumagalli, *Promptuarium liturgicum*, t. I, p. 133, n. 3 ; — Coppin-Stimart, *S. Liturgiæ Compendium*, 3e édit. p. 197, n. 282, 3° ; — de Amicis, *Cæremoniale parochorum*, part. III, c. v, art. v, n. 4 ; — *Ephemerides liturg.*, 1909, p. 440.

[6] De Amicis, *loc. cit.*